

Revista Iberoamericana de Teología
ISSN: 1870-316X
angel.sanchez@uia.mx
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
México

Madrigal Terrazas, Santiago
La recepción del Concilio Vaticano II
Revista Iberoamericana de Teología, vol. VII, núm. 13, julio-diciembre, 2011, pp. 57-90
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
Distrito Federal, México

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125222760003

Cómo citar el artículo
Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Ribet / Vol. VII / N° 13, julio-diciembre 2011, 57-90
Derechos reservados de la UIA, ISSN 1870316X

La recepción del Concilio Vaticano II

Santiago Madrigal Terrazas*

Resumen

El presente ensayo analiza la recepción y la hermenéutica del Concilio Vaticano II a la luz del siguiente interrogante: ¿cuál es su significado histórico y teológico? La interpretación del Concilio sigue siendo un tema de gran actualidad porque viene a coincidir con la pregunta sobre el ser y la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo. El autor propone dos claves hermenéuticas: el *aggiornamento* pastoral y la apertura misionera de la Iglesia al mundo. Estos rasgos diseñan la peculiaridad del Vaticano II en la historia de los concilios.

Palabras clave: Hermenéutica, reforma, *aggiornamento*, concilio pastoral.

Summary

This paper analyzes the reception and hermeneutics of the Council Vatican II in light of the following question: What is its historical and theological significance? The interpretation of the Council remains a topic of great interest because it coincides with the question on the being and the mission of the Church within the contemporary world. The author suggests two hermeneutical keys: *aggiornamento* pastoral and missionary openness of the Church to the world.

These characteristics have defined the peculiarity of Vatican II in the history of the councils.

Key words: Hermeneutic, reform, aggiornamento, pastoral Council.

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, España. Correspondencia: Universidad Pontificia Comillas. Facultad de Teología. c/ Universidad Comillas, 3. 28049 Madrid, España. Tel: 91 734 39 50 Ext. 2645. Correo electrónico: smadrigal@teo.upcomillas.es

Introducción

El Concilio Vaticano II (1962-1965) celebrará muy pronto el quincuagésimo aniversario de su inauguración. A pesar de ello, como se ha dicho, estamos ante un acontecimiento "para unos desconocido, para otros olvidado, para una notable mayoría incomprendido".[1] Para varios testigos de la generación que presenció directamente el acontecimiento conciliar, el Vaticano II fue una experiencia asombrosa y apasionante. Sin embargo, el interés y el entusiasmo quizás se hayan difuminado y transformado en una desilusión que alimenta el temor de una involución o de un retorno estéril al pasado, dando la espalda a la renovación entonces incoada. Si pronto los reformistas expresaron su queja por la inercia de la institución, las fuerzas más conservadoras percibieron en las innovaciones conciliares síntomas de disolución de la identidad católica. Ésta es la dimensión existencial del problema teológico asociado con la recepción e interpretación del Concilio.[2]

Este estudio pretende, en primer término, informar sobre el *status quaestionis* de esta compleja y disputada problemática, la cual se ha cristalizado en el debate sobre la hermenéutica de la discontinuidad y la hermenéutica de la reforma (sección 1). A partir de los resultados de la investigación reciente abordaremos la cuestión que sigue planteando el estudio del Concilio Vaticano II: ¿cuál es su significado histórico y teológico? La noción de recepción es más amplia que la de interpretación, pues indica el proceso por el que el pueblo de Dios va haciendo suyas las directrices, orientaciones y normativas emanadas del Concilio.[3] Ahora bien, esta apropiación depende de la interpretación, es decir, de una idea fundamental que dé coherencia a la doctrina conciliar y permita explicar la intencionalidad plasmada en los diversos documentos.

Aquí ofreceremos una doble respuesta entrecruzando la fórmula sintética del *aggiornamento* pastoral (sección 2) con esa estructura fundamental del Vaticano II que es su apertura al mundo (sección 3). La cláusula del *aggiornamento* pastoral encierra la dinámica interna del Concilio que da cuenta de

---

[1] J. M. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el Concilio*, PPC, Madrid 2001, 7.

[2] Sirvan de indicador algunos trabajos recientes: G. ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Fides, Québec 2006; C. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source*, Cerf, París 2009.

[3] A. ANTÓN, "La 'recepción' en la Iglesia y en la eclesiología", en *Gregorianum* 77/1 (1996) 57-96; 77/3 (1996) 437-469.

la innovación y la continuidad del único sujeto eclesial en la etapa preconciliar y postconciliar. Reconocer un "antes" y un "después" del Vaticano II no significa un comienzo absoluto, pero sí un nuevo comienzo, sobre todo en relación con el mundo y la sociedad modernos, dimensión inscrita en esa orientación misionera que le confiere al Vaticano II su estatuto especial en la historia de los concilios ecuménicos.

1. Hermenéutica de la discontinuidad y hermenéutica de la reforma

El tema que nos ocupa no se reduce a un mero dilema teórico o asunto de especialistas. La historia reciente sigue ofreciendo relatos de conversión. Tal es el caso del director de la revista inglesa *The Tablet*, John Wilkins, quien no hace mucho hizo esta confesión:

> Soy un hijo del Vaticano II. Sin él, dudo que hoy fuera católico. Educado como anglicano, probablemente nunca hubiera encontrado mi camino en la iglesia que de un modo especial conserva la tradición de san Pedro y san Pablo. Para mí, que sabía poco de la iglesia católica, el Concilio Vaticano II fue una revelación. Hoy sin embargo me siento casi como un hijo huérfano.[4]

Esta condición de orfandad se vio reflejada por las dudas que nacieron de la coincidencia cronológica del 50 aniversario del anuncio de la convocatoria del Concilio por Juan XXIII, el 25 de enero de 1959, y el levantamiento de las excomuniones de parte de Benedicto XVI, el 21 de enero de 2009, a los cuatro obispos ordenados ilegítimamente por Marcel Lefebvre en 1988. John Wilkins, quien entró a la Iglesia católica por lo que hizo el Concilio Vaticano II, mostraba su estupor ante la oposición sistemática que los seguidores de Lefebvre habían venido manifestando —y siguen manifestando— frente a las grandes decisiones conciliares: la reforma litúrgica y las enseñanzas de la colegialidad, la doctrina sobre el ecumenismo, la nueva actitud de la Iglesia ante el judaísmo y las otras religiones del mundo, el principio de la libertad religiosa.

---

[4] J. WILKINS, "Por qué me hice católico. Un hijo del Vaticano II plantea sus dudas hoy", en *El Ciervo* LVIII, n. 699 (2009) 8-11.

1.1 El desafío permanente del Vaticano II al momento de la interpretación

En los círculos más dinámicos del clero y del pueblo cristiano la obra conciliar fue saludada con entusiasmo. Esta fase de euforia se vio seguida, en poco tiempo, por un periodo de desilusión de doble faz: por un lado, la desilusión de quienes deseaban un desarrollo rápido del *aggiornamento*, y, por el otro, los que desconcertados por las novedades introducidas, poco preparados para comprender el sentido profundo de las reformas, sintieron la amenaza de una especie de descomposición de la identidad católica.[5] Los más reacios al Concilio percibieron en la apertura buscada por Juan XXIII a los signos de los tiempos una aventura desquiciada y peligrosa. La situación de crisis de la Iglesia en los años inmediatamente posteriores a la clausura del Vaticano II reavivó las resistencias de los que habían formado parte de la minoría conciliar. Los adversarios del Concilio vieron en sus reformas la causa de todos los males, mientras que los sectores reformistas quisieron explicar esta crisis desde la demora oficial en la aplicación de las nuevas directrices.

Hoy en día podemos valorar mejor lo que había de aceptable y de erróneo en esa doble desilusión. El Vaticano II ha sido un "Concilio de transición",[6] que ha iniciado una renovación profunda en el ámbito pastoral, espiritual e intelectual. Aunque no impidió la crisis de los años que le siguieron, su inspiración renovadora contribuyó a paliar las consecuencias negativas de la misma, mostrando a la Iglesia un camino futuro en varias direcciones: una nueva visión de Iglesia en torno a la idea de comunión y como signo de salvación para el mundo entero, formulando importantes precisiones sobre el episcopado en la estructura del pueblo de Dios, sobre el ministerio de los presbíteros y su formación, sobre la misión de los laicos, sobre el significado de la vida religiosa, sobre la actividad misionera, sobre la postura de la Iglesia católica ante el movimiento ecuménico y ante las religiones no cristianas desde la libertad religiosa, y sobre la presencia de la Iglesia en el mundo moderno.

---

[5] H. J. POTTMEYER, "Hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II", en G. ALBERIGO / J. P. POSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 49-67. Del mismo autor, "Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000", en R. FISICHELLA (ed.), *Il Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Milán 2000, 11-25.

[6] E. VILANOVA, *El Concili Vaticà II (1962-1965): trenta anys d'interpretacions*, Barcelona 1995, 16.

En medio de este proceso de recepción adquiere especial relevancia el sínodo extraordinario de obispos celebrado en 1985, el sínodo sobre el Concilio, con ocasión de los 20 años transcurridos tras la clausura del Vaticano II. Por aquellas fechas, W. Kasper, secretario de la asamblea, escribió sobre el desafío permanente que plantea la interpretación de la doctrina conciliar, apuntando una serie de criterios que siguen siendo punto de referencia para la "nueva fase" de recepción conciliar en la que nos hallamos: *1)* el principio de totalidad o integridad; *2)* el criterio de fidelidad a la letra y al espíritu; *3)* el principio de tradición o de continuidad, y *4)* el criterio de actualización viviente o interpretación por aplicación a la situación concreta.[7]

Estos criterios enuncian los problemas fundamentales al momento de interpretar los documentos del último Concilio: la situación de un texto en el conjunto doctrinal, conforme a su diversa categoría de "constitución", "decreto", "declaración"; la historia de un texto nos aproxima a la intención del concilio-autor, estableciendo de qué modo el *espíritu* se expresa en la *letra* del documento, de ahí el valor consustancial de las *Acta Synodalia*; el texto conciliar ha de interpretarse a la luz de la tradición global de la Iglesia, de modo que el esfuerzo interpretativo coincide con la naturaleza misma de todo concilio, el cual es en sí mismo un "acto hermenéutico" en cuanto actualización de la tradición católica. En este sentido, O. H. Pesch ha formulado el siguiente principio general: "Ningún concilio puede ser interpretado fundamentalmente en contra de la tradición eclesial".[8]

Quienes han examinado con detenimiento la elaboración concreta de los textos detectan una sutil alquimia que mezcla posiciones anteriores y aportaciones nuevas. Como señala O. H. Pesch, "en los textos magisteriales hay que contar siempre con fórmulas de compromiso".[9] Al observar la constitución sobre la Iglesia, descubrimos la eclesiología del pueblo de Dios yuxtapuesta a la eclesiología jerárquica de corte belarminiano, descubrimos la teología sobre el

---

[7] W. KASPER, "El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio", en *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 401-415, aquí 408-410. Para una valoración de estos criterios véase G. ROUTHIER, *o. c.*

[8] Véase su detallado *excursus* sobre las reglas de interpretación de textos magisteriales y, en particular, del Vaticano II: O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Echter, Würzburg 1993, 148-160. Véase asimismo O. RUSH, *Still interpreting Vatican II. Some hermeneutical principles*, Paulist Press, Nueva York 2004.

[9] *Ibid.,* 150. Cf. RUSH, *o. c.*, 27.

primado papal del Vaticano I asociada a la doctrina de la colegialidad episcopal expuesta en el capítulo III de *Lumen gentium*. Este tipo de yuxtaposiciones ha permitido hablar de dos eclesiologías en los textos conciliares: por un lado, la eclesiología jurídica de la unidad, que ha florecido en la Iglesia latina durante el segundo milenio de su historia en su devenir a espaldas de la Iglesia oriental, y, por el otro, la eclesiología más tradicional de la comunión, propia de la Iglesia indivisa del primer milenio.[10]

En definitiva, las fluctuaciones al momento de recibir e interpretar el Concilio tienen que ver con el hecho de que sus textos introducen novedad sin repudiar explícitamente las orientaciones antiguas, como reflejo de los postulados de fondo elaborados por la mayoría o la minoría conciliar, y "los límites textuales del *aggiornamento* conciliar son reales: fueron el precio que se debió pagar para que se realizase el *consensus* de la identidad católica".[11] Así las cosas, es necesario recurrir a las enseñanzas de la historia de los concilios, en particular el significado teológico del consenso, de la unanimidad, de la *maior pars*. Desde Nicea y Calcedonia hasta el Vaticano II, todos los grandes concilios se preocuparon trabajosamente por alcanzar el consenso. Y, sobre todo, es muy importante conocer qué ha ocurrido en el Vaticano II y determinar cuál es el "espíritu" que se expresa en la "letra" de los documentos, a sabiendas de que la interpretación del Concilio tiene una enorme actualidad porque viene a coincidir con la pregunta sobre el ser y la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo.

1.2 El "espíritu" y la "letra" del Concilio: las hermenéuticas en juego

Hoy en día no puede afrontarse la problemática de la recepción del Concilio sin referirse al discurso de Benedicto XVI a la curia romana del 22 de diciembre de 2005, donde abogó por una correcta hermenéutica del Concilio.[12] En relación al 40 aniversario de la clausura del Vaticano II, el papa planteaba la siguiente pregunta: ¿por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas

---

[10] A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed eclesiología di communione nella Lumen gentium*, Dehoniane, Bolonia 1975.

[11] E. VILANOVA, *El Vaticano II. El porqué de un concilio*, SM, Madrid 1995, 31.

[12] BENEDICTO XVI, "Ad Romanam Curiam ob omnina natalicia", *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 40-53. Del mismo autor véase *Enseñanzas al Pueblo de Dios. Año 2005*, BAC, Madrid 2009, 637-650, esp. 642ss.

de la Iglesia, se ha desarrollado hasta ahora de manera tan difícil? A esta pregunta se respondía así: "Todo depende de la correcta interpretación del Concilio o —como diríamos hoy— de su correcta hermenéutica, de su correcta clave de lectura y aplicación". Los problemas de recepción han surgido, continuaba el papa, de la confrontación de dos hermenéuticas opuestas: por un lado, existe una "hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura", mientras que por el otro tenemos una "hermenéutica de la reforma", caracterizada positivamente en términos "de la renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; sujeto que crece con el tiempo y se desarrolla, sin dejar, con todo, de ser el mismo, el único pueblo de Dios en marcha". Por el contrario, la "hermenéutica de la discontinuidad corre el peligro de desembocar en una ruptura entre Iglesia preconciliar e Iglesia postconciliar".

El proceder metodológico así denunciado reposa sobre la distinción entre el *espíritu* del Concilio y los textos o la *letra*: dado que los textos contienen compromisos y transacciones con vistas a alcanzar la unanimidad entre lo antiguo y los aspectos más novedosos, sólo estas innovaciones representarían —según algunas hermenéuticas— el *espíritu* auténtico del Concilio y, por ende, sería preciso ir más allá de los textos dejando paso a la novedad que realmente da cauce a la intención más profunda o el verdadero *espíritu* conciliar.[13]

Este planteamiento se sitúa en la línea de los criterios hermenéuticos sugeridos por W. Kasper. Sin la letra de los documentos se desvanece eso que se viene denominando el dinamismo o el espíritu del Vaticano II. No me resultan convincentes los planteamientos que atribuyen más peso al hecho de haber estado cuatro años en "estado de concilio" y al desenlace final del acontecimiento que a los documentos aprobados y promulgados. Por eso, suena acertada la regla de interpretación propuesta por O. H. Pesch frente a

---

[13] Aspectos en los que J. Ratzinger venía insistiendo desde hacía tiempo, desde el *Informe sobre la fe* (1985), donde invitaba a conocer el rostro verdadero del Concilio frente a los defensores de un "falso espíritu" del Vaticano II. Su postura se concentraba en la tesis de que la *letra* de los documentos nos permitirá descubrir el verdadero *espíritu*. Véase S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, Santander 2006, 137-150. Del mismo autor *Iglesia es* caritas. *La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander 2008, 279-305.

quienes buscan evadir la letra conciliar a expensas de un nebuloso "espíritu del Concilio":

> El "espíritu" del Concilio es la voluntad de la mayoría de los padres conciliares que aflora de las actas y de la prehistoria misma del Concilio, incluso allí donde ha podido ser aguada y debilitada en algunos puntos concretos por las presiones y por las ocasionales tretas de una pequeña minoría.[14]

1.3 El debate teológico reciente: el Concilio como acontecimiento y como texto

La problemática de la recepción se ha intensificado desde mediados de la primera década del siglo XXI, alimentando de nuevo la dialéctica continuidad-discontinuidad en medio del litigio entre las hermenéuticas de la ruptura y la reforma. Ello tiene que ver, en primer término, con la conclusión de la primera historia del Concilio Vaticano II, un proyecto internacional iniciado en 1989 al amparo del Instituto de Ciencias Religiosas de Bolonia, bajo la dirección de Giuseppe Alberigo (†2007) y llevado a cabo por un equipo de investigadores. Hoy en día existe una traducción a las principales lenguas modernas de los cinco volúmenes de esta obra ingente que recoge el actual estado de nuestros conocimientos sobre el Vaticano II.[15]

La perspectiva de fondo, como afirma G. Alberigo en las páginas iniciales del primer volumen, se sustancia en la palabra clave "acontecimiento". Al respecto señala: "Se va imponiendo cada vez más reconocer la prioridad del acontecimiento conciliar incluso respecto a sus decisiones, que no pueden ser leídas como decisiones normativas abstractas, sino más bien como expresión y prolongación del acontecimiento mismo". El investigador italiano volvió varias veces sobre su opción historiográfica. En el último volumen de la *Historia* confiesa:

> El frecuente énfasis que se hace aquí en la importancia del Vaticano II como un acontecimiento total y no sólo por sus decisiones formales, habrá conducido quizá a algunos lectores a sospechar que ha habido in-

---

[14] O. H. PESCH, *o. c.,* 160.
[15] G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II,* Sígueme, Salamanca 1999-2008.

tención de rebajar el valor de los documentos aprobados por el Concilio. En realidad, resulta evidente que el Vaticano II confió a la Iglesia los textos aprobados durante su transcurso, con las diferentes descripciones que la asamblea misma les dio. Pero la reconstrucción misma del transcurso del Concilio ha mostrado claramente la importancia de la experiencia conciliar para el uso correcto y pleno de los documentos mismos. La interpretación del Vaticano II no sería satisfactoria, si se limitara a efectuar un análisis del texto de los documentos. Por el contrario, el conocimiento del acontecimiento en todos sus aspectos es el que proporciona el pleno significado del Vaticano II y sus documentos. Sería paradójico imaginarse o temer que el reconocimiento de la importancia del Vaticano II como un acontecimiento global pudiera reducir o restar importancia a los documentos del Concilio.[16]

Diríase, en suma, que la importancia concedida al acontecimiento no equivale al desinterés por la letra de los documentos, aunque sí parece relegar a un segundo plano la historia doctrinal. Los historiadores insisten en el acontecimiento del Concilio; a algunos les preocupa que la interpretación del Vaticano II como *acontecimiento* signifique una ruptura radical con el pasado católico reciente.[17] Por el contrario, esta interpretación resulta del agrado de quienes agitan la bandera del "espíritu" del Concilio frente a la "letra" de los documentos.[18] Así, un verdadero contrapunto o, mejor dicho, un complemento, a esa obra nacida de la memoria de los historiadores viene dado en un reciente comentario teológico a los 16 documentos conciliares, bajo la dirección de P. Hünermann y B. J. Hilberath, también concluido en 2005 y cen-

---

[16] G. ALBERIGO, "La transición hacia una nueva era", en G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II,* vol. 5, *Un Concilio de transición. El cuarto periodo y la conclusión del Concilio*, Sígueme, Salamanca 2008, 569.

[17] En esta línea, A. MARCHETTO, *El concilio ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, Edicep, Valencia 2008. El debate conoce nuevos derroteros en el marco de una obra colectiva, cuyo título encierra una pregunta nada ingenua: D. G. SCHULTENOVER (ed.), *Vatican II: Did Anything Happen?*, Continuum, Nueva York 2007, en especial véanse las reflexiones de J. KOMONCHAK, "Vatican II as an Event", 24-51, y J. W. O'MALLEY, "Vatican II: Did Anything Happen?", 52-91.

[18] Un interesante balance ofrece G. RUGGIERI, "Recezione e interpretación del Vaticano II. Le ragione di un dibattito", en *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 381-406, reproducido en A. MELLONI / G. RUGGIERI (eds.), *Chi a paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009, 17-44.

trado en la historia doctrinal. El mismo Hünermann, al reflexionar sobre la orientación del proyecto, destacaba el interés hacia el "texto" del Concilio y su carácter de "comentario teológico". Entonces, al compararlo con la obra histórica dirigida por G. Alberigo, se hacía esta pregunta: ¿estamos de nuevo ante el contrapunto o el contraste entre el Concilio como *acontecimiento* y el Concilio como *texto*?[19]

El profesor de Tubinga ha venido haciendo una propuesta de lectura de los documentos conciliares a la luz de "la pragmática del texto": la enseñanza del Vaticano II es la respuesta a las expectativas y las cuestiones de su época. Hasta ahora, los documentos de los concilios precedentes podían interpretarse como respuesta a determinadas posturas heréticas o desviaciones doctrinales. Esta propuesta hermenéutica está inspirada en la pragmática del lenguaje, es decir, la relación entre el lenguaje y su uso en un contexto dado; por ello sus decisiones se entienden a la luz de la situación en la que se ha celebrado el Vaticano II.[20]

A la vista de estos dos grandes intentos de investigación y reconstrucción histórica y teológica del Vaticano II, C. Theobald evaluó en estos términos la situación de la investigación:

> La historización del Concilio Vaticano II, tanto por los cinco volúmenes de la historia publicada bajo la dirección de G. Alberigo, como en el nuevo comentario de los textos conciliares dirigido por P. Hünermann y B. J. Hilberath, introduce un "giro hermenéutico" en el proceso de recepción del último concilio.[21]

---

[19] P. HÜNERMANN, "Der 'Text'. Eine Ergänzung zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils", en *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 339-358, reproducido en *Chi a paura del Vaticano II*, 85-105.

[20] Cf. P. HÜNERMANN, "Zu den Kategorien 'Konzil' und 'Konzilsentscheidung'. Vorüberlegungen zur Interpretation des II. Vatikanums", en P. HÜNERMANN (dir.), *Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont der globalen Modernisierung. Einleitungsfragen*, Schöningh, Paderborn 1988, 67-82. Del mismo autor, "Il concilio Vaticano II come evento", en M. T. FATTORI / A. MELLONI (eds.), *L'evento e le decisión. Studi sulle dinamiche del Vaticano II*, Il Mulino, Bolonia 1997, 62-92.

[21] C. THEOBALD, "Enjeux herméneutiques des débats sur l'histoire du concile Vatican II", en *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 359-380, reproducido en *Chi a paura del Vaticano II*, 45-68.

Sus reflexiones reformulan los interrogantes ya señalados: ¿es la fiel reconstrucción histórica del acontecimiento conciliar el principio que debe guiar el proceso de recepción o, más bien, este proceso debe girar en torno a los documentos y a su interpretación teológica iluminada por su génesis?

Surge aquí de nuevo con toda su pujanza ese nudo hermenéutico del Vaticano II que tiene que ver con la unidad del *corpus* literario conciliar, cuya enseñanza estaría desperdigada en varios documentos de diversa índole. Theobald ha sugerido varias veces que el Concilio porta en sí mismo la exigencia de una reinterpretación, en razón de la misma concepción de la revelación, como autocomunicación de Dios a los hombres en medio de su historia, es decir, en el acontecimiento de relación entre la escucha de la Palabra de Dios y los hombres que se saben interpelados por ella. Ya hace algunos años, Theobald sostuvo la tesis de "la estructura policéntrica del corpus conciliar", una clave de interpretación que le ha llevado a cuestionar en qué medida es la Iglesia el argumento principal del Concilio y si no habría que dar más cabida a la teología fundamental en la interpretación del Vaticano II.[22] Ello equivale a reconocer una mayor relevancia a la constitución *Dei Verbum* y al carácter "pastoral" de la doctrina.

A partir de estos presupuestos, Theobald ha criticado a Hünermann, a quien atribuye una radicalización del interés por la historia doctrinal inscrita en su propuesta teológica de interpretar el *corpus* doctrinal del Concilio asimilado a una especie de "ley fundamental de la Iglesia", una suerte de "texto constitucional de la fe".[23] Para terminar, Theobald invita a considerar que no todos los documentos pertenecen al mismo género literario ni se pueden poner los documentos conciliares al nivel de la Escritura, el único texto constitucional.

1.4 Conclusión: la dialéctica de continuidad e innovación

Este recorrido por la investigación reciente nos permite sacar algunas conclusiones. De entrada hay que recordar una obviedad: el estudio teológico de un Concilio no puede limitarse al examen de los documentos que ha pro-

---

[22] C. THEOBALD, "El concilio y la *forma pastoral* de la doctrina", en B. SESBOÜÉ / C. THEOBALD, *Historia de los dogmas, IV. La Palabra de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 373-402.

[23] Cf. P. HÜNERMANN, "Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion", en P. HÜNERMANN / B. J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. 5, Friburgo 2005, 5-101, esp. 17 y 85-87.

mulgado, sino que, mirando con los ojos del historiador, debe saber reconocer esa condición típica de un concilio como acontecimiento excepcional en la vida de la Iglesia. Estos dos aspectos condicionan eso que se denomina la "recepción" de los documentos del magisterio eclesial. Los dos ejemplos más señeros de la investigación reciente, la historia de Alberigo y el comentario de Hünermann-Hilberath, resultan paradigmáticos en este sentido: estamos ante dos aproximaciones, una típica del historiador y la otra típica del teólogo. Con todo, creo que cada vez pierde más fuerza el principio de que los documentos del Vaticano II tienen menos valor que el acontecimiento. Ello no significa disolver la dialéctica característica entre el "espíritu" y la "letra", entre el "acontecimiento" y las "decisiones" finales, pues los documentos aprobados son inseparables del desarrollo interno del evento histórico.

En segundo lugar, ha de tenerse en cuenta la compleja dinámica entre tradición y recepción, entre tradición e innovación, entre continuidad y discontinuidad. En su carta apostólica *Tertio millennio adveniente,* Juan Pablo II esbozó una línea de interpretación:

> Se piensa con frecuencia que el Concilio Vaticano II marca una época nueva en la vida de la Iglesia. Esto es verdad, pero a la vez es difícil no ver cómo la asamblea conciliar ha tomado mucho de las experiencias y de las reflexiones del periodo anterior, especialmente del pensamiento de Pío XII. En la historia de la Iglesia, "lo viejo" y "lo nuevo" están siempre profundamente relacionados entre sí. "Lo nuevo" brota de "lo viejo" y "lo viejo" encuentra en "lo nuevo" una expresión más plena. Así ha sido para el Concilio Vaticano II (TMA 18).

Así, en lo que sigue quisiera exponer el modo en que entiendo la lógica de continuidad y novedad del Vaticano II, convencido de que la interpretación del Concilio está determinada por el modo en que se valora su "cambio de rumbo", lo que viene a coincidir con su espíritu o intencionalidad. A ello están dedicadas las reflexiones siguientes, centradas sucesivamente en el *Leitmotiv* del segundo Concilio del Vaticano: el *aggiornamento* por la vuelta a las fuentes (sección 2) y la apertura al mundo desde una disposición "pastoral" plasmada en una actitud de diálogo y reconciliación con el mundo moderno (sección 3).

2. Iglesia pre-conciliar y post-conciliar: la lógica del *aggiornamento* pastoral

La celebración del Vaticano II entraña por sí sola un "acto hermenéutico", pues no sólo fue la ocasión, sino el verdadero origen del conflicto entre "continuidad" y "ruptura" del que ha hablado Benedicto XVI. En pos de una adecuada interpretación que haga del Concilio ese gran impulso para la renovación de la Iglesia, el problema no se sitúa en la oposición entre una "hermenéutica de la discontinuidad y la ruptura" y una "de la continuidad", sino en cómo se conjugan continuidad y renovación en el marco de la "hermenéutica de la reforma".

Esta dinámica ha quedado plasmada de forma ejemplar en las palabras de monseñor Elchinger, pronunciadas en diciembre de 1962, durante la discusión del primer esquema *De Ecclesia*:

> Ayer la Iglesia era considerada sobre todo como institución; hoy la vemos mucho más claramente como comunión. Ayer se veía sobre todo al papa; hoy estamos en presencia del obispo unido al papa. Ayer se consideraba al obispo solo; hoy a los obispos todos juntos. Ayer se afirmaba el valor de la jerarquía; hoy descubre el pueblo de Dios. Ayer la teología ponía en primera línea lo que separa; hoy lo que une. Ayer la teología de la Iglesia consideraba sobre todo su vida interna; hoy es la Iglesia vuelta hacia el exterior.[24]

2.1 Cambio de rumbo: un Concilio de reforma y no de revolución

La interpretación del Vaticano II parece depender del contenido real que se atribuya histórica y teológicamente a los términos continuidad y discontinuidad, es decir, depende de la valoración de la naturaleza de ese "cambio de rumbo". Quienes deseamos una renovación de la Iglesia entendemos que es dicho cambio (expresado en la novedad del retorno a las fuentes, en la relevancia dada a la palabra de Dios como fuente de la teología y de la vida cristinas, en la apertura a los hombres y mujeres de hoy en su situación histórica concreta, en el ecumenismo, en la libertad religiosa, en la colegiali-

---

[24] Citado en G. PHILIPS, La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución "Lumen gentium", vol. 1, Herder, Barcelona 1968, 24.

dad episcopal, etc.), el que debe marcar el paso a la Iglesia del tiempo postconciliar. Sea dicho una vez más: la importancia del debate sobre la interpretación del Concilio radica en el hecho de que viene a coincidir con la cuestión sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia en el mundo de hoy.

Retomemos la pregunta recurrente entre los historiadores (¿qué ocurrió en el Concilio?) para darle una respuesta en términos teológicos. Parto de esta apreciación: "Concilio de reforma y no de revolución. El Vaticano II no desea romper con la herencia eclesial. Busca la continuidad hasta en la letra de los documentos".[25] La dinámica de la asamblea fue decisiva para la elaboración final de los documentos aprobados en el aula, si bien la adopción casi por unanimidad de los documentos conciliares es expresión de que la división de frentes, en una mayoría y en una minoría, opera a favor de la unidad textual. Este lenguaje de compromiso no puede ocultar sus líneas innovadoras. En otras palabras, el ayer y el hoy con los que Elchinger resumía la dinámica interna en el aula conciliar se han trasladado a la concepción de la Iglesia, de modo que en el lenguaje corriente se ha establecido de forma natural el "antes" y el "después" del Concilio, hecho palpable en lo nuclear de la doctrina de algunos de sus documentos: del latín a las lenguas de Pentecostés (SC), la introducción de la conciencia en la creencia (DH), la mirada fraterna a la diferencia (UR-NA), la fe cristiana en el devenir de la historia humana (GS), la aspiración a una eclesiología de comunión (LG). Es así que hablamos de una Iglesia postconciliar. Tras el Vaticano II, la Iglesia católica ha experimentado un cambio profundo y éste tiene ver con la actitud de fondo inscrita en la palabra clave de Juan XXIII, *aggiornamento*, renovación o puesta al día, lo que resulta inseparable de la orientación general del Concilio hacia un "magisterio pastoral". Novedad irreductible del Vaticano II, desde su proyecto hasta su realización final, fue rechazar cualquier tipo de anatema y sugerir respuestas católicas positivas a las cuestiones del mundo contemporáneo. De esta doble dinámica de fondo, de este "*aggiornamento* pastoral" y de la apertura al mundo como estructura transversal a él asociada, hablaremos a continuación. Son las coordenadas que permiten explicar el dinamismo teológico de continuidad y renovación que caracteriza al Vaticano II, esto es, lo que hemos denominado su "cambio de rumbo".

---

[25] E. VILANOVA, *El porqué de un Concilio…,* 27.

Es por esto que utilizo la doble fórmula *Iglesia pre-conciliar* e *Iglesia post-conciliar*. ¿Es pertinente o impertinente esta forma de hablar? Para algunos, el "después" rompe la continuidad con la tradición anterior y traiciona la identidad sustancial de la Iglesia en el tiempo. Sin embargo, quien quiera ver una continuidad absoluta entre el "antes" y el "después" le estaría negando al Concilio su entidad doctrinal propia.

2.2 ¿Qué ocurrió en el Concilio? El "antes" y el "después" en términos teológicos

Una manera simple de responder a la pregunta ¿qué ocurrió en el Concilio?, consiste en recordar algunos indicadores que marcan teológicamente un "antes" y un "después". Ese "antes" ha quedado recogido en los volúmenes que guardan los resultados de la encuesta preconciliar ordenada el 18 de junio de 1959 por el papa Roncalli de la etapa ante-preparatoria.[26] Sin duda, como subrayara el cardenal Suenens, aquellas demandas de reformas litúrgicas y canónicas eran muy tímidas: ¡Aún no había soplado el Espíritu Santo a ráfagas! Las aspiraciones expresadas por obispos, superiores religiosos y facultades eclesiásticas, eran mucho más comedidas que las realizaciones alcanzadas por el Concilio.

El "antes" y el "después" se percibe bien a la luz del fracaso sufrido por la teología oficial "romana", el cual se vio plasmado en los textos elaborados por la Comisión teológica preparatoria entre 1960-1962 *(De fontibus revelationis, De deposito fidei pure custodiendo, De ordine morali christiano, De castitate, matrimonio, familia, virginitate).* Los esquemas doctrinales que preparó dicha Comisión no pasaron la prueba porque no se amoldaban en modo alguno a la voluntad de Juan XXIII, quien deseaba un concilio orientado por el anuncio del mensaje cristiano al mundo de hoy, no un concilio encenagado en abstrusas disputas entre las escuelas.

El contraste entre el "antes" y el "después" se percibe a través de una comparación entre los esquemas preparatorios y los documentos definitivos. Hay que recordar que el esquema sobre las "fuentes de la revelación", presentado en noviembre de 1962, no resistió el debate conciliar. Un verdadero abismo en términos de enfoque, pretensión y mentalidad le separa de la Constitución dogmática *Dei Verbum*, en torno a la divina revelación, apro-

---

[26] E. FOUILLOUX, "La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia", en G. ALBERIGO (dir.), *Historia…*, vol. 1, 92-133.

bada tres años después. En realidad, ambos documentos responden a mentalidades teológicas distintas. Otro tanto vale para el primer esquema *De ecclesia* y su forma definitiva en la constitución dogmática *Lumen gentium*.

Un ejemplo meridiano de este "antes" y "después" es la declaración sobre la libertad religiosa. Por lo general, los textos encomendados al equipo del cardenal Bea y al Secretariado para la unión de los cristianos iban preñados, de antemano, de un sorprendente espíritu profético y anticipador, hasta el punto que O. Cullmann llegara a reconocer, en nombre de los observadores protestantes, que el decreto sobre el ecumenismo rebasaba con mucho sus más audaces esperanzas. Otro dato que ayuda a fijar el "antes" y el "después", y que se sitúa también bajo el radio de acción del Secretariado para la unidad, es el desarrollo de un documento de anchas perspectivas para la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas que tomó cuerpo a partir de una brevísima declaración sobre los judíos.

Esta capacidad creadora del Vaticano II, que, renunciando a las formulaciones apodícticas, ha estimulado nuevas líneas de avance y ha abierto muchas puertas —desde el primer documento conciliar, *Sacrosanctum Concilium*, con las nuevas formas litúrgicas— se manifiesta en la cuarta y última constitución, con la teología y la valoración evangélica de las realidades terrenas (G. Thils). Cabe notar asimismo que no existía un esquema inicial previo para la futura constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, sino que fue abriéndose paso a lo largo del primer periodo de sesiones, sobre todo a partir de la distinción entre Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra,* formulada por el cardenal Suenens en su alocución del 4 de diciembre de 1962. La constitución pastoral, toda una novedad desde el punto de vista del género literario, ha nacido de la "experiencia" (J. Komonchak) o del proceso conciliar mismo, de manera que en este documento se espeja de manera eminente el "espíritu" del Concilio.

Dicho de manera sucinta, la teología del siglo XX ha sido pasada por el tamiz del Concilio, ha sido filtrada y contrastada en el juego de fuerzas del aula. Ahí se puso de manifiesto la debilidad de los esquemas doctrinales elaborados por la Comisión teológica preparatoria. Aquella teología vivía de espaldas a las líneas de renovación que se habían puesto en marcha a comienzos del siglo XX con la vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, con la renovación litúrgica, con la mirada ecuménica hacia la Iglesia oriental y hacia las iglesias de la Reforma, con el relanzamiento del apostolado seglar, con una nueva conciencia de la manera de estar la Iglesia en el mundo y en la sociedad moderna. Resulta por

lo tanto llamativo que los teólogos implicados y encausados por la encíclica *Humani generis* (1950) en la llamada "nueva teología", jesuitas como H. de Lubac o J. Daniélou, dominicos como Y. Congar o M. D. Chenu, han sido algunos de los principales inspiradores de la teología conciliar.
Diríase, a toro pasado, que estos pensadores han hecho realidad lo que estipula el artículo 62 de *Gaudium et spes*:

> Guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, (los teólogos) están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar las doctrinas a los hombres de su época, porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado.

Aquí resuenan las famosas palabras de Juan XXIII en su alocución de inauguración del Vaticano II, las cuales patrocinaban un verdadero esfuerzo de actualización (*aggiornamento*) por un retorno a las fuentes (*ressourcement*) en aras de un "magisterio pastoral".

2.3 La alocución Gaudet Mater Ecclesia y el impulso para el aggiornamento pastoral

La existencia cristiana ha alcanzado con el Concilio nuevas fronteras, lo que algunos formularon en términos un tanto triunfalistas (fin de la Contrarreforma, fin de la etapa constantiniana, fin de la cristiandad). Al menos hay que decir, como reconoce H. Küng en su autobiografía, que sin el Vaticano II nos hallaríamos en una situación muy diferente en liturgia, teología, pastoral, ecumenismo, las relaciones con el judaísmo y con las demás religiones del mundo, y con la sociedad moderna. En cualquier caso es preciso no enterrar la novedad del Vaticano II en la normalidad postridentina. Los documentos conciliares han sentado las bases para el despliegue de la eclesiología de comunión, para el avance en el ecumenismo, para el desarrollo de una teología más bíblica, para el redescubrimiento de la teología del laicado y de la misión. La llamada teología de las realidades temporales ha encontrado su prolongación en la teología política, en la teología de la liberación y en las teologías contextuales. Todo ello va envuelto en la divisa roncalliana del *aggiornamento* pastoral, fórmula que condensa el más genuino "espíritu" conciliar. No es de extrañar que Benedicto XVI haya recurrido a la alocución inaugural del Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia*, para ilustrar la "hermenéu-

tica de la reforma". La intención inscrita en el *aggiornamento* pastoral encarna la "forma excepcional" de este concilio, la intención de su promotor Juan XXIII. Se ha dicho que la alocución inaugural representa "el acto solemne más personal del pontificado del papa Roncalli".[27]

La tarea principal que Juan XXIII asigna al Vaticano II consiste en la distinción entre el depósito de la fe y su formulación o expresión. El criterio último del *aggiornamento* o puesta al día no puede ser la mera adecuación a las peculiaridades de una situación dada. Se trata, por el contrario, según aquellas palabras programáticas de una cuidadosa distinción:

> Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral.

Este criterio entraña, en la forma original del discurso, una interesante pareja de conceptos: la *sustancia* del depósito de la fe y la *formulación* de la que se reviste.[28] Con este criterio los padres conciliares debían comenzar la renovación y puesta al día de prácticas, doctrinas y esquemas de pensamiento anquilosados.

Magisterio "pastoral" significa una formulación positiva de la doctrina de la fe que está preocupada por buscar un lenguaje que llegue a la gente de hoy. Las circunstancias históricas en las que se desarrolla la vida de la Iglesia, sujeta por tanto a nuevas realidades que la rodean, contribuyen a que la riqueza de la doctrina revelada vaya desentrañando toda la gama de posibilidades que anidan y están encerradas en ella. La circunstancia histórica del Vaticano II, el reconocimiento de los signos de los tiempos, obligaban al Concilio a desentrañar los tesoros de la revelación que deben iluminar al hombre de nuestro tiempo. "Pastoralidad" no implica renuncia a la teología, ni la teología conci-

[27] G. ALBERIGO, "Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione", en G. ALBERIGO / A. MELLONI, *Fede, Tradizione, Profezia*, Brescia 1984, 193. V. BOTELLA, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*, Edibesa, Salamanca 1999, 93-117, esp. 104-110.

[28] Véase el minucioso análisis de H. J. SIEBEN, "La idea de Concilio de Juan XXIII", en *Diálogo Ecuménico* XXXVI/115-116 (2001) 244-248.

liar tiene por qué perderse en la sutil especulación de los profesionales. Enseguida volveremos a ello.

La distinción entre lo sustantivo y nuclear de la doctrina, y lo adjetivo y variable de su formulación, no significa, por tanto, una pura adaptación a la circunstancia externa. Desde aquí se entiende que el Vaticano II, queriendo ser un Concilio pastoral, haya dedicado sus mejores esfuerzos a largas horas de discusiones doctrinales. La Constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, ha surgido de una profunda reflexión en torno a esta pregunta: ¿qué dices de ti misma? La visión cristológica del misterio de la Iglesia y su concepción del pueblo de Dios, la cual impregna al resto de los documentos conciliares, es —pese a sus altos vuelos— un elemento más estimulante y renovador que otras muchas disposiciones concretas dispersas en los otros textos. Para dinamizar la acción misionera de la Iglesia, el decreto correspondiente echa por delante una teología misional que parte de las "misiones trinitarias" y establece los fundamentos de la presencia evangelizadora de la Iglesia en las tierras llamadas de misión.

En otras palabras, el *aggiornamento* no viene impuesto desde afuera, como si el mundo dictara la reforma eclesial, sino que la renovación ha brotado de la vitalidad interior, reanimada conscientemente y movilizada desde su centro sustancial por el Concilio: la Palabra de Dios y su anuncio. No puede perderse de vista que el debate sobre la "pastoralidad" irrumpe precisamente con el debate sobre la revelación. El *aggiornamento* conciliar tiene sus raíces en la vuelta a las fuentes (*ressourcement*), es decir, la renovación que se alimentaba de la Biblia, la patrística y la alta escolástica. Frente a la simplificación y nivelación neoescolástica, los grandes teólogos conciliares son los representantes de la tradición más amplia; la minoría conservadora veía la tradición concentrada en el Vaticano I y en los pronunciamientos magisteriales recientes. Así se produjo una negociación de identidad y una redistribución de los valores al interior del núcleo inmutable, que encuentra su mejor expresión en el criterio de la "jerarquía de verdades".

El Vaticano II ha sido ese *aggiornamento* que se deja sentir en los pasajes esenciales que recogen su doctrina: la reflexión sobre el episcopado completa la visión de la jerarquía eclesiástica, evitando una concepción aislacionista del primado pontificio; el reconocimiento del puesto sustantivo del laicado derrumba una concepción piramidal de la Iglesia; el énfasis en la Escritura y la Liturgia; la Iglesia sentida como pueblo de Dios, todo él vibrátil e intercomunicado; la hermandad sustancial que enlaza a todos los bautizados; el

apostolado como exigencia de la propia vocación cristiana; la dignidad de la persona humana; el sentido de servicio de la Iglesia respecto de la humanidad; la nueva valoración de las iglesias locales frente a la Iglesia en su conjunto; la apertura ecuménica del concepto de Iglesia y la apertura al mundo de las religiones; finalmente, la pregunta por el lugar específico de la Iglesia católica, hecho que se concreta en la fórmula de la Iglesia una, santa, católica y apostólica de la que habla el Credo y que *subsistit in Ecclesia catholica*. En todo ello se sustancia "la ley fundamental de la Iglesia" (P. Hünermann) que se adentra en el siglo XXI.

2.4 Conclusión: la reforma como garante de la identidad eclesial en el tiempo

¿Qué late detrás de ese proceso de toma de conciencia y transformación sino el mejor deseo de renovación y reforma de la Iglesia? Para establecer una continuidad entre ese "ayer" y ese "hoy", entre el "antes" y el "después", son de gran utilidad las indicaciones de ese gran convertido del anglicanismo, el cardenal J. H. Newman. La idea roncalliana del *aggiornamento* ha sido emparentada con algunas intuiciones del cardenal inglés. Así lo hizo J. Guitton, filósofo y primer *auditor* laico en el Vaticano II:

> Newman está presente en el Concilio de muchas maneras […]. Incluso se puede decir que la idea del concilio es newmaniana: la Iglesia debe reformarse sin cesar, para guardar su identidad en el tiempo, para readaptarse. Mañana la Iglesia será aún más newmaniana, pues tendrá que tomar conciencia de la identidad profunda entre la Iglesia de después del Concilio y la de antes del Concilio y de todos los tiempos.[29]

Recordemos lo que escribió K. Rahner: "La inmutabilidad del dogma de la Iglesia no excluye la historia de los dogmas sino que, por el contrario, la implica".[30] Una afirmación dogmática puede ser declarada en formulaciones

---

[29] J. GUITTON, *Diálogos con Pablo VI*, Cristiandad, Madrid 1967, 211. De fondo está la obra monumental de J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845).
[30] K. RAHNER, *Iglesia en transformación*, en *Escritos de Teología,* vol. 6, Taurus, Madrid 1965, 445-468, aquí 456.

nuevas por el espíritu de tiempos nuevos, purificada así de malentendidos de los que los tiempos anteriores no pudieron ser conscientes:

> No cabe duda de que en el Vaticano II también ha habido una historia de los dogmas, sin que se haya abrogado u oscurecido un dogma antiguo: cómo el primado y el episcopado instituido por Cristo existen y operan conjuntamente en la constitución de la Iglesia; cómo la necesidad de salvación de la Iglesia es compatible con la posibilidad de salvación de un hombre que no pertenece a ella; cómo en el reino de la gracia cada uno puede depender de cada justificado y así sobre todo de María, siendo, sin embargo, el mediador único entre Dios y hombre Jesucristo. Respecto de estas y de otras muchas cuestiones semejantes se ha favorecido una mayor inteligencia, ha sucedido realmente historia de los dogmas sin que los de hasta ahora hayan sido abolidos.[31]

Así, en una de sus valoraciones de conjunto, Rahner señalaba que el Vaticano II significaba la superación de la "época piana", esa última fase histórica de la Iglesia bajo la férula de los papas "Pío", que algunos teólogos habían convertido e identificado con la *única* tradición eclesial. El problema de la teología oficial era que seguía dando la espalda a los últimos 40 años de trabajo bíblico, teológico, ecuménico y litúrgico.
El Vaticano II no habla a humo de pajas cuando afirma en el decreto sobre el ecumenismo la necesidad de una reforma permanente en la Iglesia:

> Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación. La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución humana y terrena, necesita continuamente; de modo que si algunas cosas, por circunstancia de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina —que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe—, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente (UR 6).

---

[31] *Ibid.*, 457.

En estas afirmaciones resuenan de nuevo las palabras programáticas inscritas en la divisa roncalliana del *aggiornamento*. Esta propuesta de renovación permanente por fidelidad al Evangelio de Jesucristo es el corazón del deseo de adaptación que nace desde dentro y desde la mejor tradición eclesial. Un componente sustancial de esa mentalidad de cambio es el *ressourcement*, un término clave en boca de los teólogos de la etapa conciliar (Y. Congar, J. Ratzinger, H. de Lubac). Resulta ejemplar el esfuerzo que se ha planteado el texto más rabiosamente debatido en el aula conciliar, la declaración sobre la libertad religiosa, que echa por delante una máxima que vale para la obra conciliar en su conjunto: "Este Sínodo Vaticano, prestando diligente atención a estos anhelos de los espíritus […], investiga la sagrada tradición y doctrina de la Iglesia, de las cuales saca a luz cosas nuevas, coherentes todas con las antiguas" (DH 1). Era necesaria una reinterpretación de la gran tradición, del depósito de la fe, tal y como lo expresa la palabra francesa *ressourcement*, el término italiano *aggiornamento* y la fórmula inglesa utilizada por J. H. Newman, *development of doctrine*.

Conviene recordar, por último, que esta idea newmaniana estaba en el fondo del planteamiento teológico de uno de los artífices de la declaración sobre la libertad religiosa, J. C. Murray, quien dejo escrito: "El problema del desarrollo de la doctrina ha sido en realidad el problema fundamental de todos los demás problemas tratados en el Concilio".[32] La Iglesia camina a través del tiempo hacia la plenitud de la verdad (cf. DV 8), de modo que esos tres conceptos —*ressourcement*, *aggiornamento*, *development*— nos ayudan a tomar conciencia de la identidad profunda entre la Iglesia posterior al Concilio y la Iglesia anterior a él y la de todos los tiempos, cuyo objetivo no es otro —como indica LG 8— que "revelar en el mundo el misterio de Cristo, aunque bajo sombras, sin embargo, con fidelidad hasta que al final se manifieste a plena luz".

3. Apertura de la Iglesia al mundo como estructura y legado del Vaticano II

En esta reflexión sobre la hermenéutica o interpretación del Vaticano II hemos venido utilizando la fórmula *aggiornamento* pastoral, prestando más

---

[32] J. L. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*, S. Pablo / Universidad P. Comillas, Madrid 2009, 116-117.

atención al sustantivo que al adjetivo. Y, con todo, el adjetivo designa un verdadero transversal de la última asamblea ecuménica, tanto en su estructura como en su doctrina, de modo que se ha hablado del "Concilio pastoral" desde la orientación característica que le imprimió Juan XXIII cuando solicitó en su alocución *Gaudet Mater Ecclesia* un nuevo modo de enseñanza, "un magisterio de carácter prevalentemente pastoral".

3.1 El Concilio y la forma "pastoral" de la doctrina

En general, la aplicación del principio "pastoral" significa tener a la vista los destinatarios del mensaje. En segundo término, el adjetivo adquiere, en la convocatoria del Concilio y en la comprensión de los padres conciliares, un *plus* de significado frente a su mero sentido habitual, de aplicación y expansión de la doctrina de la fe. Y es que el carácter "pastoral" del Concilio designa una presentación pública de la fe y de la comunidad eclesial de fe a partir de una auto-reflexión a fondo que, desde las propias fuentes, toma en cuenta la realidad del mundo moderno y la sociedad actual. De ahí que la apertura al mundo diseñe una estructura fundamental del Vaticano II y de su legado doctrinal.

El paradigma de este tipo de magisterio es la cuarta constitución, la constitución "pastoral" *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, cuyos destinatarios no son sólo los católicos o los cristianos sino toda la familia humana. Esta constitución, que Juan XXIII nunca llegó a ver, es el documento que mejor sintoniza con las palabras de la alocución inaugural. El carácter absolutamente novedoso e inédito de este género literario en la historia de los concilios ha exigido una nota inicial que le sirve de carta de presentación: "Se llama constitución 'pastoral' porque, apoyándose en principios doctrinales, pretende exponer la actitud de la Iglesia ante el mundo y los hombres contemporáneos. Por eso, ni en la primera parte falta la intención pastoral, ni en la segunda la intención doctrinal".

Llegados a este punto hay que recurrir de nuevo a las reflexiones de W. Kasper, invocadas al principio, sobre el desafío permanente de la interpretación del texto conciliar, así como sobre las dificultades que surgen del tipo de lenguaje o enseñanza del Concilio que no es sólo de índole doctrinal sino también pastoral: "Sería completamente desatinada la pretensión de subrayar el lenguaje e intención pastorales del Concilio en detrimento de su significación doctrinal, formulada de forma expresa en diversas ocasiones y

corroborada incesantemente".[33] Este criterio encontró una primera expresión en el discurso de clausura de Pablo VI, cuando afirmó del Vaticano II:

> El magisterio de la Iglesia, aunque no ha querido pronunciarse con sentencia dogmática extraordinaria, ha prodigado su enseñanza autorizada acerca de una cantidad de cuestiones que hoy comprometen la conciencia y la actividad del hombre; ha bajado al diálogo con él; ha adoptado la voz fácil y amiga de la caridad pastoral; ha deseado hacerse oír y comprender de todos; ha hablado al hombre de hoy tal cual es.[34]

Además, en aquella alocución, el papa Montini hizo la defensa de la orientación específica de la apertura de la Iglesia al mundo, característica del Vaticano II en general y de la constitución *Gaudium et spes* en particular. Pablo VI subrayó que una característica propia de este Concilio, dentro de su intención primordialmente religiosa, había sido su vivo interés por el estudio del mundo moderno. Esta actitud quedaba recapitulada, aquel 7 de diciembre de 1965, con estas palabras memorables:

> Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea; de acogerla, casi de acompañarla en su rápido y continuo cambio [...]. La religión, es decir, el culto del Dios que se ha querido hacer hombre, se ha encontrado con la religión del hombre que se quiere hacer Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, un anatema? Podía haber sido así, pero no lo ha sido. La antigua historia del Samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio.[35]

Reconocía, además, que el Concilio había adoptado muy a conciencia una postura optimista, de afecto y admiración hacia el mundo moderno. En vez de fustigar a la cultura contemporánea con diagnósticos deprimentes y presagios funestos, ha querido proponer remedios alentadores y mensajes de esperanza. Estaba, pues, en sintonía con las palabras de Juan XXIII contra los

---

[33] W. KASPER, "El desafío permanente…", 403.
[34] Cito estos textos según la versión castellana reproducida en *Vaticano II. Documentos conciliares completos*, Madrid 1967, 1248.
[35] *Ibid.*, 1245, 1246, 1247.

profetas de calamidades. El Concilio ha querido reconocer los valores del mundo moderno, mientras que la orientación de su doctrina, en la forma de la caridad pastoral, se vuelca en esa dirección que declara a la Iglesia servidora de la humanidad. A mi juicio, la lógica del *aggiornamento* expresa el impulso más genuino del papa Roncalli para la puesta en marcha del Concilio *pastoral*, mientras que es posible reconocer en esta dinámica de la *apertura al mundo* de la Iglesia samaritana la visión específica del papa Montini en orden al desarrollo y la culminación del Vaticano II desde lo que él ha denominado la caridad pastoral. Constituyen, empero, las dos caras de la misma moneda, donde su *tertium quid* queda bien plasmado en la cláusula sugerida por C. Theobald: la "forma pastoral" de la doctrina, de modo que la nueva forma de relacionarse con el mundo depende de "una nueva manera de relacionarse con el patrimonio dogmático del catolicismo".[36]

Queda así declarada la relación interna entre las dimensiones del *aggiornamento* y la *pastoralidad*. Podemos seguir teniendo como telón de fondo el discurso navideño de Benedicto XVI a la curia de 2005, donde recurre a los textos de Juan XXIII y Pablo VI antes mencionados. En su discurso, el papa Ratzinger no sólo ha disertado sobre la hermenéutica de la discontinuidad y de la reforma, sino que además ha introducido la relación entre la Iglesia y el mundo a partir de algunas afirmaciones de Pablo VI: "En la gran disputa acerca del hombre que caracteriza al mundo moderno, el Concilio debía dedicarse de manera especial al tema antropológico. Debía interrogarse acerca de la relación entre la Iglesia y su fe, por un lado, y el hombre y el mundo actual, por el otro".

Así recupera el tema característico de la Constitución pastoral, que nos permite poner en el centro de este tercer tramo de nuestras reflexiones una preocupación del actual papa: ¿qué sitio le corresponde al esquema XIII, es decir, a la Constitución *Gaudium et spes,* en la interpretación de conjunto del Vaticano II? Antes de ocuparnos de esta cuestión, es necesario describir en su génesis y desarrollo la genuina orientación de la Iglesia al mundo que determina la estructura interna del acontecimiento del Vaticano II, imprimiéndole una dinámica misionera y que impregna buena parte de los documentos conciliares.

---

[36] Cf. C. THEOBALD, "El Concilio…", 376.

3.2 El espíritu de diálogo de la encíclica *Ecclesiam suam* y la apertura "misionera" de la Iglesia al mundo

Desde que el Concilio empezó a dar sus primeros pasos hubo la intención de lanzar un *Mensaje al mundo* por iniciativa del dominico M. D. Chenu.[37] En ese mensaje, difundido el 20 de octubre de 1962, los obispos del mundo entero se reconocían como portadores de las angustias materiales y espirituales, los deseos y las aspiraciones de los pueblos de la tierra. Late aquí uno de los impulsos más primordiales del Vaticano II, un movimiento de apertura de la Iglesia al mundo que constituye su peculiaridad histórica.[38]

El discurso con el que Pablo VI abrió el segundo periodo de sesiones, el 29 de septiembre de 1963, representa, junto con los cuatro objetivos asignados al Concilio —noción de Iglesia, renovación, unidad de los cristianos, diálogo con el mundo moderno—, una primera redacción de la encíclica *Ecclesiam suam*. Un año más tarde, en noviembre de 1964, el Vaticano II alcanzaba valiosos frutos con la aprobación de la constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), el decreto sobre las Iglesias orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum)* y el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio)*.

Desde el punto de vista de la historia de la redacción, hay que recordar que del tronco común del esquema sobre el ecumenismo han nacido las "declaraciones" sobre las religiones no cristianas y sobre la libertad religiosa. En un momento de cierto suspense, a caballo entre el tercer y el cuarto periodo de sesiones, cuando había quedado pendiente la votación sobre la declaración acerca de la libertad religiosa, resulta altamente sintomática la aparición de la primera encíclica de Pablo VI, llamada a disipar muchas de aquellas dudas y a doblegar muchas resistencias. Ahí recibía su inspiración esa apertura del Concilio Vaticano II al mundo que Montini fundía en una sola palabra: "diálogo". Su amigo y confidente, Jean Guittton, ya lo había vaticinado, nada más concluir el primer periodo de sesiones, en su conferencia *Una mirada al Concilio*. Decía el filósofo francés que el Vaticano II se había embarcado en tres diálogos: el diálogo interno, el diálogo ecuménico, el diálogo con el mundo moderno.

---

[37] S. MADRIGAL, *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Sal Terrae, Santander 2009, 87-88.

[38] Tomo la expresión del trabajo de J. RATZINGER, "¿Una Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del concilio Vaticano II", en *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972, 313- 333.

Todas estas aspiraciones encontraron respaldo en la encíclica programática de Pablo VI, *Ecclesiam suam* (del 6 de agosto de 1964), la cual iluminaba un nuevo modo de ser Iglesia. Observan los comentaristas que se trata de un documento pensado, compuesto y escrito sólo por el papa, de modo que esta encíclica es, como la alocución inaugural de Juan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, harina de su propio costal. Vale la pena reproducir uno de sus fragmentos más significativos y actuales. En él se expresa la voluntad imperecedera de Pablo VI: "Las relaciones entre la Iglesia y el mundo pueden revestir muchas formas diversas entre sí […] Parécenos, sin embargo, que la relación de la Iglesia con el mundo, sin excluir otras formas legítimas, puede configurarse mejor como un diálogo".[39]

Esta encíclica puede considerarse una interpretación de las principales intenciones del Concilio y, en especial, de la constitución sobre la Iglesia. Su orientación más específica, que impulsa el diálogo ecuménico, el diálogo con las grandes religiones y con todos los hombres de buena voluntad, puede ponerse en relación con ese pasaje de *Lumen gentium* que declara la universalidad o catolicidad de todo el *pueblo de Dios*: todos los hombres están llamados a la unidad del pueblo de Dios, símbolo y preludio de la paz universal. A esta unidad pertenecen los fieles católicos, los otros creyentes en Cristo; en esta unidad se ordenan todos los hombres llamados a la salvación por la gracia de Dios (cf. LG II, 13).

¿Cuál es el presupuesto teológico de esta apertura de la Iglesia al mundo? O, más aún, ¿cuál es el último fundamento de esta apertura del mismo concepto de Iglesia, pueblo de Dios, que da cabida a la humanidad entera? En primer término, la unidad de la naturaleza humana creada, la cual no puede disociarse de la universalidad de la voluntad salvadora de Dios. En otras palabras, una teología de la gracia que alcanza a todo ser humano (LG II, 16; GS 22), que puede formularse en los términos del "existencial sobrenatural" de K. Rahner: el don de la gracia está dado a todo ser humano con su existencia. Por tanto, el axioma de la voluntad salvífica universal de Dios permite un replanteamiento a fondo de la relación Iglesia-mundo, para establecer la forma de relación específica entre la Iglesia católica-romana respecto a los otros cristianos (LG II, 15), las otras religiones (LG II, 16) y los no creyentes.

---

[39] PABLO VI, "Ecclesiam suam", en *Once grandes mensajes*, BAC, Madrid 1992, 269.

Esta actitud de diálogo impulsada a distintos niveles, en distintos círculos concéntricos cada vez más amplios, quedó plasmada en el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) y en la declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). Además, la afirmación de la universalidad de la gracia de Dios y su voluntad salvífica encuentra otro presupuesto en la convicción de la libertad religiosa y de la libertad de conciencia como derecho humano fundamental, condición *sine qua non* para el diálogo con los otros. Desde los principios expuestos en la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), el diálogo es compatible con el anuncio misionero.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace posible ese anuncio del Evangelio y ese diálogo misionero? Al respecto hay una importante conexión entre la comprensión más profunda del diálogo en la encíclica de Pablo VI y el concepto de revelación que ofrece la constitución *Dei Verbum*, cuyo punto de intersección viene dado en la idea de que entre Dios y la humanidad se está dando un diálogo de salvación (*coloquium salutis*). Y es que la revelación tiene un carácter dinámico e histórico que es, en esencia, comunicación. Ahí se fundamenta la misión de la Iglesia. Entonces, la invitación hecha a todos los hombres para formar parte del único pueblo de Dios encierra una ineludible vocación misionera. Ésta reafirma el último artículo del capítulo segundo de *Lumen gentium*: todos los bautizados están llamados a ese compromiso de la evangelización (LG II, 17). Por tanto, no hace falta acudir al decreto sobre la actividad evangelizadora de la Iglesia (*Ad gentes)* para buscar una orientación misionera, sino que, como ya se ha dicho, "la constitución sobre la Iglesia es misionera hasta los tuétanos".[40]

La apertura de la Iglesia al mundo acaece como exigencia misionera que afecta las diversas formas de vivir la vocación cristiana. Al tratar de bosquejar la relación Iglesia-mundo hay que señalar que el impulso del *aggiornamento*, al que nos hemos referido antes, ha sido traducido en términos de "misión": esta orientación de apertura misionera al mundo, es decir, *ad extra*, impregna todos aquellos documentos que en un principio sólo parecen mirar a una renovación interna, *ad intra*. Sin embargo, esto no es así, pues desde la revisión de la tarea de los obispos (*Christus Dominus*) hasta la reformulación de la vida y el ministerio de los presbíteros (*Presbyterorum or-*

---

[40] D. J. BOSCH, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Michigan 2005, 455.

dinis), desde el planteamiento de la vocación y misión laical (*Apostolicam actuositatem*) hasta la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), el *aggiornamento* afecta las diversas formas y concreciones de la única vocación cristiana en el seguimiento de Jesucristo, y va transido por el común denominador de la exigencia pastoral y la corresponsabilidad en la única misión y tarea de evangelización. "En la Iglesia —dice el decreto sobre el apostolado seglar—, hay variedad de ministerios, pero unidad de misión" (AA 2). En este sentido escribía J. Ratzinger:

> El Concilio marca la transición de una actitud conservadora a una actitud misional, y la oposición conciliar al conservadurismo no se llama "progresismo", sino "espíritu misional". En esta antítesis radica, en el fondo, el sentido exacto de lo que significa y no significa "apertura al mundo".[41]

Todos esos decretos de renovación y de reforma intraeclesial se elaboraron al tiempo que se gestaba la constitución pastoral, quedando empapados de su misma dinámica de apertura misionera al mundo, de modo que el esquema sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo debía ser, en expresión del papa Montini, "la corona de la obra del Concilio".

3.3 La "constitución pastoral" Gaudium et spes y la interpretación del Vaticano II

La constitución pastoral *Gaudium et spes*, tenida como el testamento espiritual del Concilio, es un documento que dividió muy pronto a los espíritus. Esto fue así desde su redacción y en el último período de sesiones con los debates sobre la teología de la secularidad y la cruz.[42] Otro tanto ocurrió durante los primeros decenios de la recepción del Concilio, e incluso hoy en día, cuando se le atribuye una "idolatría antropológica". Por su parte, el actual papa ha venido prestando atención a esta problemática en varias ocasiones, preguntándose sobre el significado histórico del Vaticano II y el peso que deba concederse a la constitución *Gaudium et spes* en el conjunto de su obra doctrinal. Sus distintas tomas de postura desgranan, incluso desde un

---

[41] J. Ratzinger, "¿Una Iglesia abierta al mundo?", 332-333.
[42] J. A. Komonchak, "Le valutazioni sulla *Gaudium et spes*: Chenu, Dossetti, Ratzinger", en J. Dore / A. Melloni (eds.), *Volti di fine concilio. Studio di storia e teologia sulla conclusiones del Vaticano II*, Il Mulino, Bolonia 2000,115-153.

punto de vista cronológico, las preocupaciones y controversias teológicas a que dio lugar la redacción y aprobación de este importante documento conciliar.[43] Sus muy diversas apreciaciones confluyen en el interrogante que ya habíamos anunciado: ¿qué papel corresponde a *Gaudium et spes* en la interpretación de la doctrina conciliar? Esta problemática queda bien resumida en los siguientes cuestionamientos:

> ¿Debe interpretarse todo el Concilio como un movimiento progresivo que, a partir de unos comienzos apenas desligados del tradicionalismo, lleva paso a paso, desde la Constitución sobre la Iglesia, a la Constitución pastoral, flanqueada por los textos sobre la libertad religiosa y sobre la apertura a las religiones universales, de tal suerte que estos textos deben ser considerados a su vez como indicaciones de más amplios cambios, que no permiten ya paradas en el camino, sino que piden un avance ininterrumpido hacia la dirección por fin descubierta? ¿O más bien es preciso contemplar los textos conciliares como un conjunto, de modo que los pasajes de la última fase, dirigidos hacia el exterior, deben mantener una constante referencia al núcleo de la fe, tal y como se expresaba en las declaraciones dogmáticas sobre la Iglesia y la revelación? ¿Debe considerarse la dogmática como hilo conductor de la pastoral o bien, a la inversa, la expresa dedicación a la pastoral implica una orientación también de la dogmática?[44]

Se trata, por tanto, de cuestiones de largo alcance que dejan aflorar los problemas de interpretación nacidos de la orientación pastoral del magisterio y que reclaman una reflexión sobre la relación entre las constituciones conciliares, en particular entre la constitución pastoral y las dos constituciones dogmáticas *Dei Verbum* y *Lumen gentium*. Cabe recordar, en primer lugar, la unidad teológica del *corpus* conciliar con la íntima conexión entre pastoral y dogmática que está presente en todos los documentos. Al momento de contemplar la obra conciliar en su conjunto desde un punto de vista genético, la constitución *Dei Verbum* acompaña de principio a fin el desarrollo doctrinal del acontecimiento conciliar y modula sus contenidos tanto pasto-

---

[43] Véase S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger…,* 137-150.
[44] J. RATZINGER, "El lugar de la Iglesia y de la teología en el momento actual", en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 454.

rales como dogmáticos, pues establece cuáles son los criterios de interpretación del testimonio de la Escritura y la manera en que la tradición ayuda a su comprensión. Por esta razón sería descabellada, a pesar de la novedad epistemológica que encierra *Gaudium et spes*, una lectura al margen de la constitución sobre la revelación. Más aún, sería ir contra su letra. El Concilio ha querido trabajar "a la luz del Evangelio y de la experiencia humana" (GS 46). El compromiso y las responsabilidades que la Iglesia ha contraído con y en el mundo no pueden desconocer el núcleo doctrinal y el estudio de las fuentes de la vida y la misión de la Iglesia.

Entre la teología de la revelación y la constitución pastoral existe una gran sintonía de fondo, y ésta es la que les infunde el espíritu de la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*, pues en ambas se pone de relieve la conexión entre el Evangelio y la historia humana, trazando una correspondencia profunda entre la revelación divina (dimensión de la gracia) y la experiencia humana (naturaleza). Es el carácter histórico y encarnado de la revelación acaecida en Cristo lo que les ofrece un común denominador y les insufla un impulso fundamental, bien formulado en el siguiente axioma: "El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado" (GS 22). En esta misma clave, la constitución pastoral afirma que "la Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la humanidad" (GS 45).

Por otro lado, la constitución sobre la Iglesia ha preparado y anticipado los presupuestos eclesiológicos de la constitución pastoral. Está fuera de dudas el peso teológico de las dos constituciones dogmáticas —*Lumen gentium* y *Dei Verbum*— como fundamento del *aggiornamento*. Ahora bien, el carácter pastoral de la doctrina del Concilio exige dar mayor peso hermenéutico a la constitución sobre la revelación y la transmisión de la fe. Conviene, pues, insistir en la prevalencia fundamental o epistemológica de la constitución *Dei Verbum*. Además, su misma concepción de la revelación, con una referencia fuertemente cristológica, con su insistencia en el carácter histórico de la autocomunicación de Dios en Cristo y en el Espíritu Santo, debe ayudar a relativizar una lectura unilateral y eclesiocéntrica que desfiguraría la interpretación de la teología conciliar en su conjunto. Sin embargo, este presupuesto hermenéutico no puede negar que la Iglesia ha sido el tema predominante del Concilio, con su intento sistemático de exponer su naturaleza, sus estructuras, su misión, su relación con los otros cristianos y con las otras religiones. Difícilmente podrá negarse que la Iglesia opera como polo de imantación en las constitu-

ciones, decretos y declaraciones del Vaticano II. Empero, la constitución sobre la revelación divina ofrece de forma radical el punto de referencia para que puedan orientarse la fe eclesial y la teología en el cambiante mundo actual. Dicho de otro modo, prefigura la afirmación de la libertad religiosa, predetermina la postura de la Iglesia ante las religiones no cristianas, condiciona la actividad misionera de la Iglesia y la misma preparación de quien tiene que anunciar el Evangelio.

Éstas son, por lo demás, las ideas que cerraban las reflexiones de Benedicto XVI a propósito de la hermenéutica del Concilio: "El paso dado por el Concilio hacia la Edad Moderna, paso que de forma harto imprecisa se ha presentado como 'apertura al mundo', forma parte, en última instancia, del perenne problema de la relación entre fe y razón, que vuelve a presentarse bajo formas siempre nuevas". Apostilla: la cuestión se vuelve aún más espinosa si sustituimos la expresión "mundo actual" por otro término más preciso: el Concilio debía determinar de nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna. En este horizonte se abrían tres círculos de preguntas que siguen siendo las nuestras: *1)* la relación entre la fe y las ciencias modernas (ciencias naturales y ciencias históricas), relación que afecta al método histórico-crítico en la interpretación de la Biblia; *2)* la relación entre la Iglesia y el Estado moderno, la cual concede espacio a gentes de diversas religiones e ideologías de manera imparcial, tolerante, reconociendo la libertad de los ciudadanos a ejercer su propia religión, y *3)* el problema de la tolerancia religiosa que demandaba una nueva definición de la relación entre fe cristiana y las religiones del mundo. El actual papa concluía: al redefinir la relación entre la fe de la Iglesia y determinados elementos esenciales del pensamiento moderno, el Vaticano II "revisó e incluso corrigió algunas decisiones históricas, aunque en esta aparente discontinuidad mantuvo, en cambio, y profundizó su naturaleza íntima y su identidad auténtica".

3.4 Conclusión: teo-logía de la relación Dios-Iglesia-mundo

¿Qué lugar corresponde a *Gaudium et spes* en el conjunto de la obra conciliar? A pesar de sus imprecisiones y sus ingenuos optimismos, la constitución pastoral es expresión fehaciente de que la actualización (*aggiornamento*) del mensaje cristiano sólo es posible a la luz de la mutación del mundo y del progreso humano. Así, el Concilio asumía el carácter histórico de la comprensión de la fe, como ya lo había hecho en la constitución sobre la revelación *Dei Verbum*: Dios ha entrado en la historia. Esta asunción de las realidades terrenas conge-

nia con la asunción de la naturaleza humana por el Hijo de Dios. La forma y razón última de la apertura de la Iglesia al mundo deriva de la forma específica en la que el Dios trinitario se ha abierto al mundo: la apertura de Dios al mundo, en Cristo, se realiza en la forma del *envío* (*missio*), con el fin de penetrarlo todo con su amor. Por eso, la apertura eclesial al mundo es continuación de ese envío o misión, y de ese gesto del amor desinteresado de Dios que se derrama, aunque quede sin respuesta. En este sentido hablaba Pablo VI de la "caridad pastoral".

Esta perspectiva es el núcleo de la constitución que trata sobre "la Iglesia en el mundo de hoy" y, por ello, *Gaudium et spes* ha llegado a ser uno de los nervios del Concilio Vaticano II. La relación Dios-Iglesia-mundo no es un apéndice sino un verdadero transversal de la eclesiología conciliar desde esa apertura de la Iglesia al mundo que le confiere al Vaticano II un sesgo específico en la historia de los concilios. *Gaudium et spes* quiso anunciar a la humanidad entera, cristianos y no cristianos, el modo en que el Concilio entiende la presencia y la tarea evangelizadora de la Iglesia en el mundo actual, y de ese modo dio el pistoletazo de salida y abrió un nuevo capítulo en la epistemología teológica y pastoral: en vez de partir tan sólo del dato de la revelación y de la tradición, como había hecho la teología clásica, debía partirse de los datos históricos y de los problemas del mundo. Si la Iglesia quería acercarse a los verdaderos problemas de la sociedad contemporánea debía adoptar un método de pensar inductivo, atendiendo a la realidad y a los "signos de los tiempos".

En esta lógica, las cuestiones de la inserción de la Iglesia en la construcción de una sociedad democrática, en la promoción de actitudes éticas inspiradas en la dignidad de la persona humana, en la acentuación de la solidaridad social, pasan a formar parte de la agenda teológica. En poco tiempo, desde esa orientación marcada por *Gaudium et spes*, la solidaridad con los problemas de la humanidad, los impulsos de la liberación y la lucha por la justicia condicionan de forma determinante el proceder en la teología y en la pastoral. Este cambio de perspectiva fue ya objeto de debate en el aula conciliar. Hubo padres conciliares que percibían en esta orientación un primado exagerado en la praxis y en el campo de responsabilidades de la Iglesia con el mundo que pretería el núcleo doctrinal y el estudio de las fuentes de la vida y misión de la Iglesia. Otros juzgaban, desde un legítimo acento puesto en el compromiso social de la fe, que el texto conciliar había percibido con especial urgencia la misión transformadora de la Iglesia en este mundo.

La recepción del Concilio está en curso desde esta perspectiva que, más allá de unilateralidades o deformaciones, constituye uno de sus ejes más inspiradores, reconocible de manera eminente en esa secuencia de asambleas especiales del sínodo de los obispos dedicadas a cada uno de los continentes. Sobre las bases fijadas en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), la reflexión sobre la nueva evangelización se ha convertido en el común denominador de esos sínodos continentales celebrados por iglesias geográficamente localizadas que se saben, "por su propia naturaleza, misioneras" (AG 2). Todas la exhortaciones apostólicas resultantes llevan el título común *Ecclesia in*… África, América, Asia, Oceanía, Europa. En nuestras latitudes no pueden dejarse de mencionar las asambleas protagonizadas por el CELAM (Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida).